

## EL HOMBRE ENTRE LA FILOSOFÍA Y EL MITO (OVIDIO *METAMORFOSIS* I 76-88)

Elisabeth Caballero de del Sastre

Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

---

### ABSTRACT

*The object of this study is to read over again the Ovidian discourse on the Creation of Man in Metamorphoses I 76-88, and to explain the ambivalent disjunction revealed in the narrative of the human genre's beginning. At the same time points out the source and projection of man's erect position topic as a civilization starting point.*

---

El avance tecnológico nos somete a un continuo proceso de problematización y revalorización en torno al sentido del hombre. Toda reflexión que se oriente hacia él puede ser objeto de análisis y toda obra literaria que muestre esta problemática merece una relectura desde nuestro presente.

No parece anacrónico, entonces, releer los versos que en las *Metamorfosis*, Ovidio, poeta augustal, dedica al surgimiento del hombre sobre la tierra, a su creación y a su contextura física. El punto de partida de la *humanitas* es el hombre que se reconoce como tal y a la vez como semejante a los otros hombres, a los que se considera solidariamente ligado. Este es el sentido expresado por Séneca en *Ad. Lucil.* 95, 52: «Omne hoc quod uides, quo diuina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni». Conviene recordar que en la formulación de este concepto tiene gran importancia el pensamiento antropocéntrico de la filosofía estoica.

En el libro primero de las *Metamorfosis*, Ovidio describe una suerte de génesis del universo<sup>1</sup> en la que se mezclan principios filosóficos de Empédocles, Anaxágoras y de los estoicos, en un intento por explicar el misterio de las mutaciones y de las transformaciones<sup>2</sup>, que relata en su *perpetuum... carmen* (v. 4).

<sup>1</sup> VIARRE, S., «L'image et le symbole dans la poésie d'Ovide. Recherches sur l'imaginaire». REL, LII, 1974, pp. 263-280.

<sup>2</sup> ALFONSI, L., «L'inquadramento filosofico delle Metamorfosi ovidiane». *Ovidiana*, 1958, pp. 265 ss.

La transición desde el caos inicial («unus erat toto naturae vultus in orbe», quem dixere *chaos*, rudis indigestaque moles», vv. 6-7) hacia el *mundus* se opera a través de los cuatro elementos, por obra de un dios («Hanc deus et melior litem natura diremit», v. 21) no individualizado («quisquis fuit ille deorum», v. 32) que establece el orden de los elementos en pugna («pugnabant», v. 19). En ese mundo ya ordenado aparecen los seres animados («neu regio foret ulla suis animalibus orba», v. 72): astros, peces, fieras y aves. A cada especie se le asigna su propio hábitat permante y apropiado. La rica diversidad del *mundus*, gobernada por la ley natural, constituye el orden predominante frente al cual todas las transformaciones deben ser observadas como extrañas intromisiones, que violan los límites naturales demarcados para cada *regio*. En este sentido cosmogonía y metamorfosis deben considerarse como procesos esencialmente antitéticos<sup>3</sup>, en tanto que toda metamorfosis supone una transgresión de las fronteras asignadas.

La culminación del ordenamiento del cosmos, según la filosofía estoica, es el hombre, en función del cual todo ha sido creado.

Esta es la línea que parece seguir Ovidio en los versos 76 y 77:

Sanctius his animal mentisque capacius altae  
deerat adhuc et quod dominari in cetera posset.

El fin de la naturaleza es servir al hombre como instrumento y como alimento. Es él quien usufructúa todas las cosas y es el único ser capaz de apreciar la grandeza y la belleza del mundo, gracias a su inteligencia<sup>4</sup>.

A partir del verso 78, surge, en la épica ovidiana, el hombre, y es en su origen donde se presenta una ambivalencia, expresada sintácticamente por dos enunciados disyuntivos. En los versos 78 y 79 leemos:

Natus homo est; sive *diuino semine* fecit  
Ille opifex rerum, mundi melioris origo.

Este primer segmento nos presenta al hombre de origen divino, y como señala Alfonsi<sup>5</sup> el poeta marca una oposición entre el caos inicial y un *mundus melior*, que coincide con la creación del hombre. Así, la historia humana se inserta como un episodio de la metamorfosis del cosmos. De este modo al antropocentrismo estoico, según el mismo autor, se une la doctrina de Heráclito y los principios pitagóricos. La aparición del hombre genera el nacimiento de la historia.

<sup>3</sup> COLEMAN, R., «Structure and intention in the Metamorphoses», CQ, nov. 1971, XXI, 2, pp. 461-477.

<sup>4</sup> POHLLENZ, Max, *La Stoa*, Firenze, La nuova Italia, 1967, t. I, pp. 196 ss.

<sup>5</sup> ALFONSI, L. op. cit., p. 268.

De este modo la creación del hombre cierra la cosmogonía y es en la historia («...*ab origine mundi ...ad mea... tempora*», vv. 3 y 4) donde se producen las metamorfosis.

Pero el *sive* del verso 80 introduce con el segundo segmento de la disyunción otra alternativa para el advenimiento del género humano. Así leemos:

sive recens tellus seductaque nuper ab alto  
aethere cognati retinebat semina caeli;  
quam satus Iapeto mixtam pluuiatibus undis  
finxit in effigiem moderantum cuncta deorum.

(vv. 80-83)

Vemos que en estos versos se relata otra posible versión del origen del hombre y se abandonan las distintas posiciones filosóficas aludidas anteriormente. Richard Mckim<sup>6</sup> sostiene que en la primera narración Ovidio sigue la posición de los filósofos, en tanto que en la segunda, al señalar a Prometeo como hacedor del hombre, se aleja de la filosofía y de la ciencia. Este hombre del mito ya no descende del *diuino semine*, sino que, por el contrario, es una mezcla de los cuatro elementos.

Esta disyunción radical en la secuencia narrativa sirve al poeta para alertar al lector de que el cosmos racional de los filósofos y de sus dioses es sólo producto de la imaginación de éstos, en tanto que el mundo mítico, producto de la imaginación poética, representa el mundo que existe. En síntesis, la posición de Richard Mckim pretende interpretar el relato ovidiano de la creación en un intento por mostrar la naturaleza humana como una irreductible e ingobernable paradoja que contrasta con la visión unidimensional e irreal del hombre como *sanctius animal*. También sugiere la validez del mito como un medio de representación simbólica, y establece que la verdad del hombre ha de ser encontrada en el relato mítico de la creación.

Como ya señaló Fraenkel<sup>7</sup>, Ovidio es el poeta de la transición y del pasaje, y difícilmente sigue una única línea filosófica, aunque, como nos advierte B. Otis<sup>8</sup>, no se debe sobrevalorar el significado filosófico en las *Metamorfosis*, ya que, en el libro primero, el poeta no quiso componer un ensayo teológico para justificar sus mitos en términos filosóficos, sino simplemente escribir un exordio elevado y grave.

<sup>6</sup> MCKIM, Richard, «Myth against Philosophy in Ovid's account of Creation», *The Classical Journal*, 1985, vol. 80 2, pp. 97-107.

<sup>7</sup> FRAENKEL, Hermann, *Ovid. A poet between two Worlds*. Berkeley, University of California Press, 1945.

<sup>8</sup> OTIS, Brooks, *Ovid as an epic poet*. Cambridge, at the University press, 1970, p. 94.

Pero la inclusión del mito de Prometeo merece ser tratada con más atención, aunque compartamos el análisis de Richard Mckim. En primer lugar, en el verso 82 se menciona como *satus Iapeto*, colocando de este modo el acento en su estirpe titánica. Además Ovidio no sigue, al considerar a Prometeo como creador del hombre, la tradición que figura en Hesíodo, ni la de la tragedia de Esquilo y menos aún la del *Protágoras* de Platón.

El primer testimonio que señala a Prometeo como creador del hombre, datable con seguridad, es un fragmento de Filemón, autor cómico del siglo IV. Ese Prometeo que modela la figura humana con barro, y resulta así el creador de la humanidad, puede provenir de una tradición popular atestiguada en varias fábulas de la colección atribuida a Esopo<sup>9</sup>. Tal modificación gozó luego de una notable difusión y aparece bien documentada en textos helenísticos y romanos y en algunos relieves de época romana. En la época de Pausanias, cerca de la ciudad de Panopea, en Fócida, se mostraban aún cabañas de tierra seca donde se suponía que Prometeo había fabricado sus criaturas<sup>10</sup>. De este modo Ovidio, en el verso 82, se atiene al relato propio de la leyenda y no a una tradición literaria de tono elevado transmitida por la épica o la tragedia.

Pero los hexámetros 84-86 presentan otra inversión. Así como antes se da el paso de la filosofía a la leyenda, ahora se produce la transición del mito a la filosofía al incluir un tema propio del estoicismo medio<sup>11</sup>: la posición erguida del hombre como elemento decisivo que lo distingue de los animales:

Pronaque cum spectent animalia cetera terram,  
os homini sublime dedit caelumque tueri  
iussit et erectos ad sidera tollere vultus

(vv. 84-86)

Este argumento que resalta la estructura finalista del hombre y que hace del cuerpo humano un instrumento del *logos* está largamente testimoniado en la obra de Cicerón. Aparece en *De legibus* I 9, 26; en *De natura deorum* II 140, y en *De senectute* 21, 77. De hecho, se convierte casi en un *locus communis* y podemos rastrear el tema en distintos autores de épocas diversas y más aún de muy diferentes ideologías. Así, lo encontramos en Salustio, *De coniuratione Catilinae* I; en Juvenal I5, vv. 142-147, y en la literatura cristiana merece un extenso tratamiento especialmente en el *Octavius* 17, 2 de Minu-

<sup>9</sup> GUAL, Carlos G., *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, Peralta, 1979, p. 60.

<sup>10</sup> SÉCHAN, L., *El mito de Prometeo*, Buenos Aires, EUDEBA, 1964, p. 21.

<sup>11</sup> Ver POHLENZ, Max, op. cit., pp. 397 y ss.

cio Félix; en el *De opif. Dei* 10, 14 de Lactancio y en el *Opif. hom.* 8 de Gregorio de Nisa<sup>12</sup>.

Lo que llama la atención en los versos ovidianos es que Prometeo, y no un dios o la natura o el Dios de los cristianos, ordenó al hombre dicha postura que le permite contemplar el cielo y observar los astros.

Paul Diel<sup>13</sup> señala que el mito de Prometeo está centrado en el símbolo de la creación. En este mito se da una oposición entre espíritu e intelecto. Al creador Prometeo, símbolo del intelecto, se opone la figura del principio supremo de toda la creación, el espíritu Zeus. Dicho espíritu en sentido simbólico es el «creador», puesto que ya bajo su forma preconsciente es el principio de organización del cuerpo animal, adaptado al funcionamiento elemental, y es el animador que empuja a la vida por la vía de la adaptación progresiva que evoluciona hacia formas cada vez más conscientes. De este modo, el hombre, en sentido mítico, es creado por el espíritu. Pero el hombre se distingue de los animales y otras formas de vida, por el hecho de haber alcanzado su condición de ser consciente: intelectualizado e individualizado. El mito de Prometeo señala este rasgo decisivo, completando el

<sup>12</sup> CICERÓN, *De legibus*, I 9, 26: «(natura)... figuramque corporis habilem et aptam ingenio humano dedit. Nam cum ceteras animantis abiciisset ad pastum, solum hominem erexit et ad caeli quasi cognitionis domiciliumque pristini conspectum excitavit; tum speciem ita formavit oris, ut in ea penitus reconditos mores effingeret».

CICERÓN, *De natura deorum*, II 140: «Ad hanc providentiam naturae tam diligentem tamque solertem adiungi multa possunt e quibus intellegatur res hominibus a diis quamque eximiae tributae sint. Qui primus eos humo excitatos celsos et erectos constituit ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent. Sunt enim ex terra homines non ut incolae atque habitatores sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet».

SALUSTIO, *De coniuratione Catilinae* I: «Omnis homines, qui sese student praestare ceteris animalibus, suma ope niti decet ne vitam silentio transeant veluti pecora, quae natura prona atque ventri oboedientia finxit».

CICERÓN, *De senectute* 21, 77: «Nam, dum sumus inclusi in his compagibus corporis, munere quodam necessitatis et gravi opere perfungimur: est enim animus caelestis ex altissimo domicilio depressus et quasi demersus in terram, locum divinae naturae aeternitatisque contrarium. Sed credo deos immortales sparsisse animos in corpora humana, ut tesserent, qui terras tuerentur, quique caelestium ordinem contemplantes imitarentur eum vitae modo atque constantia».

JUVENAL 15, vv. 142-147: «Separat hoc nos / a grege mutorum, atque ideo venerabile soli / sortiti ingenium divinarumque capaces / atque exercendis pariendisque artibus apti / sensum a caelesti demissum traximus arce, / cuius egent prona et terram spectantia».

MINUCII FELICIS, M., *Octavius* 17, 2: «[...] praecipue cum a feris belluis hoc differamus, quod illa prona in terramque vergentia nihil nata sint prospicere nisi pabulum; nos quibus vultus erectus, quibus suspectus in caelum atus est, sermo et ratio, per quae Deum agnoscimus, sentimus, imitatur...».

LACTANCIO, *De opificio Deilo*, 14: «[...] homini autem patens et erectum; quia plenum rationis a caelo datae, humile, aut indecens esse non debuit».

<sup>13</sup> DIEL, Paul, *El simbolismo en la mitología griega*, Barcelona, Labor, 1976, pp. 225 y ss.

principio general de la creación (el espíritu), con el principio específico del advenimiento del ser consciente: el intelecto, símbolo de Prometeo.

Si seguimos esta interpretación, el pasaje ovidiano se aclara, sin pretender que el poeta haya tenido en cuenta este tipo de disquisiciones psicológicas. Pero, lo que sí es posible es que poéticamente haya captado la fuerza simbólica del mito y así el *sanctius ... animal mentisque capacius altae* del verso 76, obra del *opifex rerum* (v. 79) es el hombre que, como ser espiritual, es capaz de una elección justa.

El hombre creado por Prometeo, hecho de barro, está expuesto a la perversión, que es producto de la intelección<sup>14</sup>. Pero este hombre ha sido modelado, según el verso 83, «in effigiem moderantum cuncta deorum» y, erigido sobre la tierra, eleva su rostro al cielo.

La tierra, antes del nacimiento del hombre, había sido *rudis et sine imagine* (v. 88). Al respecto notemos la semejanza con *chaos*, *rudis indigestaque moles* del verso 7, que describe el estado del universo antes de la intervención del dios que ordena el cosmos: «Hanc deus et melior litem natura diremit» (v. 21).

Ahora, la tierra mudada se cubre con las figuras de los hombres. O sea que, si la tierra sin la presencia del hombre era *sine imagine*, a partir de la creación del género humano la *imago* de la tierra es el hombre. Por tanto, la tierra sufre una verdadera metamorfosis<sup>15</sup>. El hombre, por otra parte, obedece por su creación a su raigambre titánica que lo hace pasible de toda perversión.

Este hombre centro de la historia es el que domina la tierra, y lo hará de acuerdo con su condición «in effigiem moderantum cuncta deorum» (v. 83).

Interpretado de este modo, el fragmento ovidiano dedicado a la creación del hombre, presenta una estrecha simbiosis entre filosofía y mitología, que hacen del hombre un ser ya excelso, ya perverso, capaz de degradarse y más aún capaz de subvertir el orden del cosmos. En tal sentido, el tema de las cuatro edades que sigue al episodio estudiado se concatena lógicamente con esta naturaleza ambivalente del hombre, y también encontraría justificación el discurso pitagórico del libro xv de las *Metamorfosis*, con el que Ovidio finaliza su obra.

<sup>14</sup> DIEL, Paul, op. cit., p. 226.

<sup>15</sup> VIARRE, Simone, *L'image et la pensée dans les «Metamorphoses» D'Ovide*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, p. 333.